

Tilburg University

Tot besluit

Hellemans, Staf; Tieleman, H.J.; Kloppenborg, R; Wissink, J.B.M.

Published in:
De moderniteit van religie

Publication date:
2001

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Hellemans, S., Tieleman, H. J., Kloppenborg, R., & Wissink, J. B. M. (2001). Tot besluit. In S. Hellemans, R. Kloppenborg, & H. Tieleman (Eds.), *De moderniteit van religie* (pp. 237-242). (Utrechtse Studies; Vol. 1). Meinema.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

De reeks "Utrechtse Studies" is een gezamenlijk initiatief van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (KTU) en de Faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht (UU) in samenspraak met Integon, het onderzoeksinstituut van beide instellingen.

Redactie: Prof.dr. P.C. Beentjes (KTU), Prof.dr. G.A.F. Hellemans (KTU) (vz.), Prof.dr. A.W.J. Houtepen (UU), Prof.dr. M.A.G.T. Kloppenborg (namens Integon), Prof.dr. W. Otten (UU).

1200 17 11.05.00 m
2001.01

De moderniteit van religie

Onder redactie van
G.A.F. Hellemans
M.A.G.T. Kloppenborg
H.J. Tieleman

Universiteit Utrecht
BIBLIOTHEEK CENTRUM UITHOF

74

Uitgeverij Meinema - Zoetermeer

Religie en moderniteit

Een godsdienstsociologische benadering

Staf Hellemans
Henk Tieleman

1. INLEIDING

De voorbije decennia is de godsdienstsociologische discussie gedomineerd geweest door de diepgaande secularisatie die, vooral na 1960, het religieuze aanzien van de westerse wereld en in de eerste plaats van Europa radicaal heeft veranderd. Het uitgangspunt van deze theorie was de tegenstelling tussen moderniteit en (geïnstitutionaliseerde) religie (overzichten geven Dobbelaere, 1998 en Tschannen, 1992). Sinds de opkomst van fundamentalistische bewegingen in de Verenigde Staten en in grote delen van de niet-westerse wereld en sinds de aarzelende en diffuse herleving van religieuze belangstelling in Europa in de jaren '90, worden er vraagtekens gezet bij een al te eenduidige secularisatiebenadering. Het onderzoeksprogramma, waaraan vanaf 1996-97 door de vakgroepen Praktische Theologie en Sociale Wetenschappen van de KTU, Sociale Wetenschappen van de UU en Godsdienstwetenschap van de UU gezamenlijk wordt gewerkt, neemt deze kritiek op en poogt vanuit een vernieuwd theoretisch kader een meer adequate benadering van religie in de moderniteit te ontwikkelen.

2. DE MODERNITEIT VAN RELIGIE

Het uitgangspunt van het onderzoeksprogramma "Religie en moderniteit" is dat religies in de moderniteit door en door modern zijn. Deze these lijkt vanzelfsprekend, maar dat is ze niet. Gewoonlijk wordt religie immers opgevat als bij uitstek niet-modern: ofwel zou religie uit voormoderne tijden stammen en dus onvermijdelijk op zijn retour zijn, ofwel stelt men religie voor als de geheimzinnige, andere zijde van de moderniteit, ofwel - zoals de conservatieven bij voorkeur doen - zou religie boven de moderniteit staan. Voormodern, anti-modern of bovenmodern, maar nooit modern, zo kan men het gangbare discours over religie samenvatten. Volgens deze visie kan de seculiere moderniteit het stellen zonder religie en staat omgekeerd religie buiten de moderniteit.

Deze antagonistische visie op de relatie tussen religie en moderniteit leek lange tijd zeer plausibel. Sinds de Verlichting probeerden progressieve stromingen - liberalisme, socialisme - de macht van de grote kerken terug te dringen. Omgekeerd bestreden de conservatieve stromingen binnen het christendom - en zij vormden de meerderheid - hevig de seculiere nieuwlichters. Paus Pius IX, die op het punt stond zijn Pauselijke Staten te verliezen aan de progressieve krachten van het "Risorgimento", veroordeelde al in de encycliek "Syllabus Errorum" in 1864 elk compromis met het liberalisme en met de moderne beschaving - de paus schoor beide over dezelfde kam. In Nederland werd door de gereformeerden van Abraham Kuyper in de jaren rond 1870 de "Anti-Revolutionaire Partij" uitgebouwd. De naam liet weinig twijfel over de tegenstander: de ideeën en de geest van de Franse Revolutie. De strijd tussen conservatieve kerken en laïciserende stromingen, door beide partijen geïnterpreteerd als een strijd tussen religie en moderniteit, zou tot in de jaren '60 onverminderd worden voortgezet. De strijd is trouwens nog steeds niet uitgewoed.

In de jaren '60 veranderde niettemin het klimaat fundamenteel. De muren rond de twee kampen werden in snel tempo gesloopt (zie de ontzuiling in Nederland). Onder de indruk van de welvaartsstaat en overtuigd geraakt van de voordelen van de democratie, kwam het in brede middens van de grote kerken tot een opwaardering van de moderniteit. Omgekeerd lieten liberalen en socialisten, de voorvechters van een seculiere moderniteit, hun anti-religieuze en anti-kerkelijke opstelling grotendeels varen. Toch volgde op deze opening niet het opgeven van de antithetische visie dat moderniteit en religie niet samen zouden kunnen gaan. De oorzaak daarvan is de massale secularisatie in die tijd. De fenomenale, geheel onvoorziene, terugval van de kerkelijke aanhang kon weliswaar niet meer verklaard worden vanuit de ondermijnende werking van anti-religieuze ideeën en groepen. Maar structurele tegenstellingen tussen religie en moderniteit kwamen als verklaringen daarvoor in de plaats: objectieve maatschappelijke processen als industrialisering, urbanisering, rationalisering, pluralisering, privatisering en dergelijke zouden religie steeds verder marginaliseren. Zo bleef in de sociologie de antagonistische visie overheersen, die de kloof tussen religie en moderniteit benadrukt.

Met het onderzoeksprogramma "Religie en Moderniteit" vertrekken we doelbewust vanuit de omgekeerde these. Vertrekpunt is de idee - op zich niet spectaculair, maar wel met belangrijke consequenties - dat elk sociaal verschijnsel deel uitmaakt van de samenleving, waarin het zich beweegt. Het wordt erdoor mogelijk gemaakt, het ondergaat er de invloed van, het oefent er op zijn beurt invloed op uit. Dat geldt niet minder voor religie in de context van de moderne samenleving. In de antithetische visie wordt vooral de oppositionele reactie van georganiseerde religies tegenover de moderniteit in het licht gesteld. Dat

aspect willen we niet loochenen, maar de nieuwe benadering kijkt verder. Het accent komt nu te liggen op de permanente wisselwerking tussen religie en zijn moderne omgeving. Religies reageren ononderbroken op de nieuwe uitdagingen, gevaren en mogelijkheden die zich aandienen. Dat was zo in de Romeinse tijd en in de Middeleeuwen, dat is zo in de moderniteit. Zo kan religie geanalyseerd worden als deel van de moderniteit, niet als haar tegendeel.

Deze inclusietheze impliceert tevens een andere, meer historische en minder idealistische opvatting van "de moderniteit". Deze bekijken we niet meer zozeer, zoals bijvoorbeeld Habermas (1980), als een ideologisch project, maar wel als een historisch maatschappijtype. In dit tijdperk, waarin we sinds 1800 leven, staan alle partijen. De moderniteit vormt de niet te ontlopen context van elke handeling, met inbegrip van de totale revolutie tegen de moderniteit. Ze vormt ook de thuisbasis voor de religieuze strevingen en bevingen van onze tijd.

Het is geen toeval dat wij op dit moment in de geschiedenis van de moderniteit met deze basisidee - religie als integraal deel van de moderniteit - voor de dag komen. Zij is op de één of andere manier, meestal in minder radicale vorm, ook bij een aantal andere auteurs terug te vinden (zie Gabriel, 1992 en Hervieu-Léger, 1999). De tijd is er, zoals men zegt, rijp voor. Na 200 jaren moderniteit is de overlevingskracht en zelfs vitaliteit van religie immers nog moeilijk te verklaren vanuit een loutere residu-opvatting. In Europa is het secularisatieproces van de grote kerken weliswaar nog steeds aan de gang. De laatste jaren zijn er echter ook tekenen die wijzen op een blijvende, misschien zelfs wel herlevende belangstelling voor religie (Hervieu-Léger, 1999). Buiten Europa lijkt religie eerder aan een opmars dan aan een terugval bezig, getuige de ontwikkelingen in de Verenigde Staten, de islamitische landen, het hindoeïsme en het jodendom (Berger, 1999).

3. HET ULTRAMONTAANSE KATHOLICISME VAN VOOR 1960 ALS VOORBEELD VAN RELIGIEUZE MODERNISERING

Met de door ons voorgestelde inclusietheze verschuift de analyse van de aftakeling van een voormodern residu naar de sociogenese en naar de modernisering van religies in de moderniteit. Om de plausibiliteit van deze these te illustreren, analyseren we hieronder in het kort het ultramontaanse katholicisme tussen 1850 en 1960. Het katholicisme in deze periode wordt immers steevast opgevoerd als voorbeeld van de antithetische visie van religie en moderniteit. Wij zouden het veeleer willen typeren onder de noemer "anti-modernistische modernisering" (Hellemans, 1997).

Om te beginnen het moderniseringsluik. Na de ondergang rond 1800 van het "Ancien Régime"-katholicisme met zijn feodale verhoudingen en zijn hechte kerk-staat-alliantie, maakte het katholicisme in de negentiende eeuw een nieuwe start. Het slaagde erin zich op een nieuwe wijze in de moderne samenleving een plaats te veroveren. Alhoewel het nadrukkelijker dan ooit naar de traditie verwees, was dit toch in vele opzichten een ander en een modern katholicisme. Zo werd de kerkorganisatie, naar het voorbeeld van de staat en de moderne legers, gecentraliseerd. De paus - voordien een onbekende figuur in het verre Rome - en met hem het Vaticaan groeiden uit tot de daadwerkelijke leiders van de wereldkerk, die alle belangrijke thema's tot in de verste uithoeken van de wereld naar zich toe trokken. Op dezelfde wijze werden de bisdommen rondom de figuur van de bisschop gereorganiseerd.

Deze gecentraliseerde en hiërarchische kerk werd, geheel in de sfeer van de moderne samenleving, tevens een ondernemende kerk. "Het Rijke Roomsche Leven", waarnaar in Nederland zo graag verwezen wordt, is er niet vanzelf gekomen. Het is resultaat van een bewust gevoerd beleid van een activistische kerk, die, nu ze uitgerust was met een daadkrachtig bureaucratisch apparaat, zeer doelgericht een nauwere band met de achterban, het volk, ging nastreven. Terwijl de volksvroomheid in de achttiende eeuw nog misprezen werd, ging men ze in de negentiende eeuw positief waarderen en ze tegelijk stimuleren, reorganiseren en uitzuiveren. De kerk ontwaarde in de volksvroomheid een nog onontgonnen machtsbasis. Grote, vrome massamanifestaties, zoals processies en bedevaarten, werden door de kerk opgezet als uitgelezen middelen om voor zichzelf te bevestigen en aan de hele wereld te tonen hoezeer het volk wel achter de kerk stond. Het toont aan hoe snel de kerk zich de moderne logica van de massamobilisatie eigen gemaakt had. Het maakte het katholicisme, lang voor de opkomst van de socialistische arbeidersbeweging, tot de eerste massabeweging van zijn tijd. Ook de logica van de functionele differentiatie drong na 1800 diep door in de schoot van de katholieke kerk. Terwijl zij zich hardnekkig verzette tegen het gedwongen afscheid van haar macht en rijkdom, stelde zij tegelijkertijd alles in het werk haar eigen specifieke religieuze specialisatie veilig te stellen. Aflaten waren nog altijd verkrijgbaar, maar dan uitsluitend via religieuze wegen (gebed, biecht, ... enzovoorts) en niet meer via een economisch profitabel handeltje. De seculiere priesters werden in de seminaries geïmpregneerd met een van de wereld afgewende geestesinstelling. Het wereldse vermaak, dat voorheen samenging met religieuze plechtigheden en bedevaarten, poogde men nu te weren of in restrictieve banen te leiden. Geheel in de lijn van de tendens tot functionele differentiatie werd het voormoderne mengsel van kerk en wereld vervangen door een strikt op het religieuze gerichte kerk. Deze presenteerde zich als het zuivere, bloedende hart van Christus, tegenover een harde, van de religie afgewende mo-

derne wereld. Met het streven naar organisatorische centralisering en kerkelijk activisme, de georchestreerde massamobilisatie, de nieuwe nadruk op het zuiver religieuze van religie, was hier een kerk aan het werk die stevig wortelde in de moderniteit stond en van daaruit haar kracht haalde.

En toch. Het ultramontaanse katholicisme van tussen 1850 en 1960 mag dan al infrastructureel modern zijn, zo zou men kunnen tegenwerpen, toch heeft diezelfde kerk zich op uiterst scherpe wijze tegen de moderne samenleving gekeerd. De radicale afwijzing door Pius IX in 1864 van de gedachte dat de paus van Rome zich ooit zou kunnen en moeten "verzoenen en verstaan met de vooruitgang, het liberalisme en de moderne beschaving" loog er niet om (Pius IX, 1864:47). In de ogen van deze paus, de architect van het katholieke ultramontanisme zoals het tot het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) zou blijven bestaan, mocht de kerk zich in geen enkel opzicht laten besmetten door de moderniteit. Anti-modernisme, bestrijding van alles wat naar moderne ideeën zweemde, was dan ook de eerste prioriteit. Is deze anti-modernistische houding geen bewijs dat de katholieke kerk zich buiten de moderniteit opstelde? We menen van niet. Het anti-modernisme maakt veeleer deel uit van de moderniteit van het katholicisme tot 1960. Het is het ideologische platform waar vanaf de kerk in de moderniteit opereerde.

Immers, kritiek op de moderniteit door personen en bewegingen is in moderne samenlevingen heel gewoon. Sinds de Verlichting is radicale maatschappijkritiek een constante, zowel van links als van rechts. Talloze malen werd dan ook reeds het naderende einde van de moderniteit afgekondigd: de socialistische arbeidersbeweging deed dat rond 1900, de communistische en fascistische bewegingen in het interbellum, de linkse studentenbeweging formuleerde het op haar eigen wijze in 1968, en de fundamentalisten doen het vandaag. De apocalyptiek en moderniteitskritiek van de katholieke kerk is dus zeker geen uitzondering. Het zou absurd zijn al deze bewegingen omwille van hun kritiek op de moderniteit als niet-modern te beschouwen. Voor alle geldt dat hun kritiek op de moderniteit een dramatisering vormt van de eigen boodschap, een soort van ideologische springplank van waaruit de eigen inbreng in het debat over de moderniteit wordt geleverd. Moderniteitskritiek is een middel om zichzelf beter te positioneren in de strijd om de moderniteit (Hellemaans, 1990). Mede dankzij zijn anti-modernistische kritiek heeft het katholicisme, onder meer in België en Nederland, een eersterangs rol in de moderniteit weten te spelen in de periode tussen 1850 en 1960.

4. RELIGIOSITEIT IN MAATSCHAPPELIJKE ORGANISATIES

In het zojuist gegeven voorbeeld ging het om de modernisering van de geïnstitutionaliseerde religie. In deze paragraaf willen we laten zien hoe ook omgekeerde waar is: de moderniteit is zelf in al haar poriën doordrenkt van religiositeit en roept als het ware religie op vanuit haar eigen logica.

Het differentiatieproces leidde, zoals we gezien hebben, enerzijds tot een verdere religieuze zuivering van georganiseerde religie, en anderzijds tot een overeenkomstige differentiatie van niet-religieuze, "seculiere" domeinen. Met die "secularisatie" moet men echter voorzichtig zijn - reden waarom wij het hier tussen aanhalingstekens plaatsen. Want juist in die op het eerste gezicht seculiere domeinen drong in de afgelopen eeuw de religieuze dimensie op.

In eerste instantie denkt men dan, zeker in Nederland, onmiddellijk aan de christelijke organisaties in het maatschappelijk middenveld, zoals christelijke scholen, ziekenhuizen, politieke partijen en vrijetijdsverenigingen. Vanaf 1891, toen in Rome de encyciek *Rerum Novarum* uitkwam en in Nederland het Christelijk Sociaal Congres plaatsvond, begon de verzuiling aan een uitgesproken succesverhaal. Abram Kuyper, "de klokkenist der kleine luiden", gaf aan dat proces een treffende naam mee met de ontwikkeling van het begrippenpaar "kerk-als-instituut" (de kerken zelf) en "kerk-als-organisme" (de hele verzuilde confessionele beweging). Daarmee haalde hij de hele samenleving binnen het domein van "de kerk" ("als-organisme"). Hij was er ook in zijn theologische onderbouwing van de verzuiling als idee volstrekt duidelijk over dat het de taak van de "kerk-als-organisme" was om zich op alle terreinen van het maatschappelijk leven uitdrukkelijk met haar boodschap te manifesteren. En wel op een moderne "functioneel gedifferentieerde" wijze, het laatste theologisch geformuleerd in het vermaarde concept van de "soevereiniteit in eigen kring". In de Nederlandse katholieke wereld vallen in die tijd soortgelijke bewegingen te registreren met Schaepman als centrale figuur.

De verzuiling van het protestantisme enatholicisme tussen 1850 en 1960 was al met al een zeer succesrijke strategie om, in een moderne setting van domeinspecifieke organisaties, religieuze verbindingslijnen te trekken. Het gaf bovendien aan de kerken, als toonaangevende organisaties in dit moderne netwerk van zuilorganisaties, de macht om zelf de contouren van deze religiositeit te blijven trekken en beschermen. Zo is het te begrijpen dat de katholieke kerk, die bij de aanvang en nog later bij tussenpozen kritisch en soms zelfs weigerachtig stond tegenover de oprichting van autonome zuilorganisaties van leken - zoals tegenover een katholieke politieke partij en nog meer tegenover een christelijke arbeidersbeweging - niettemin de ontzuiling na 1960 als een onherstelbaar verlies en als een serieuze seculariserende klap interpreteerde. In 1956 was nog een

laatste poging gedaan om de maatschappelijke autoriteit van de kerk veilig te stellen (het zogenaamde Mandement, de verklaring van de bisschoppen die katholieken ervan af moest houden om van niet-katholieke organisaties lid te worden), maar het gunstige getij voor die strategie was duidelijk verlopen en de bisschoppen hadden hun hand overspeeld.

Met de doorbraak van de consumptiemaatschappij en de radicalisering van de individualiseringstrend in de jaren '60 verloor de verzuilingsstrategie definitief haar plausibiliteit. Het concept van een door de kerk gedefinieerde totaliteit, die zowel seculiere organisaties als de individuele leden ervan op een al omvattende wijze richting gaf van de wieg tot het graf, overtuigde niet meer. Vele christelijke organisaties evolueerden - vaak via fusies - tot niet-denominatieve, seculiere organisaties, terwijl in dezelfde tijd vele zuilleden de zuil en de kerk verlieten voor een seculier bestaan. Een tijdlang ging men er vanuit dat het slechts een kwestie van tijd was voordat de nog christelijk gebleven organisaties als scholen en ziekenhuizen als laatste de ontzuilende stap zouden zetten. Dat bleek een misvatting. De laatste jaren zien we hoe heel wat christelijke organisaties weer intensief bezig zijn met vragen als "waar zijn we eigenlijk mee bezig en waarom?", met pogingen om hernieuwd de christelijke identiteit te definiëren en duidelijker gestalte te geven. Zij doen dit niet omdat zij daartoe door de kerk gedreven - laat staan verplicht - worden, maar omdat de aard van hun activiteiten hen tot het stellen van identiteitsvragen dwingt: "Wat voor soort mensen willen wij uiteindelijk opleiden en vormen? Welk soort verzorging en welzijn willen wij de mensen uiteindelijk bieden? Op welke wijze willen wij als sociale partners (vakbeweging, werkgevers, beroepsorganisaties) staan in het maatschappelijk proces?" Zo komt men, en nu vanuit de domeinspecifieke logica van de organisatie, opnieuw uit bij vraagstukken rond fundamentele waarden, spiritualiteit en religiositeit, ook al is de verbinding met institutionele vormen van godsdienstigheid en dus met de kerk inmiddels moeizaam en precair.

Dit "opborrelen" van de levensbeschouwelijke, spirituele en religieuze dimensie blijft niet beperkt tot de restanten van wat ooit de christelijke zuilen waren. Men vindt het merkwaardigerwijze ook terug in organisaties die nooit tot een zuilstructuur behoord hebben. Levensbeschouwelijke en ethische kwesties stellen zich zeer actueel in de legers, die als "*peace-keeping forces*" naar brandhaarden als ex-Joegoslavië gestuurd worden - zoals het incident in Srebrenica pijnlijk heeft gedemonstreerd. We vinden ze terug in bedrijven in het commerciële circuit, waar men er via "*mission statements*", spirituele trainingen en cursussen en dergelijke tracht aan tegemoet te komen. De aandacht voor de levensbeschouwelijke en spirituele dimensie vloeit opnieuw voort uit de domeinspecifieke dy-

namiek van de betreffende organisaties. De “dé-traditionalisering” van de samenleving (Giddens) en de fase van de “reflexieve modernisering” (Beck) maken immers niet alleen de pasklare ontleuning van een voorgegeven kader vanuit een bevriende kerk onmogelijk, zij ondermijnen ook alle vanzelfsprekendheid waarin al het vroegere handelen kon plaatsvinden. Zij dwingen zowel de organisaties in hun geheel als de leden tot reflectie op de grondslagen van hun handelen. Er is behoefte aan een grondslag waarmee de organisaties en hun leden hun optreden kunnen duiden en legitimeren en, primair zelfs, aan een vocabulaire waarmee zij die reflectie in een zinvol en vruchtbaar discours kunnen laten uitmonden.

Ook buiten het strikte kader van formele organisaties drijft de moderne samenleving van na 1960 de mensen tot het stellen van spirituele en religieuze vragen. Technologische ontwikkelingen, inzonderheid de medische en microbiologische evolutie, creëren nieuwe situaties die nieuwe ethische kwesties opwerpen, waarop, vanuit welke traditie ook, geen kant-en-klare antwoorden voorhanden zijn (zoals bijvoorbeeld rond problemen van levensbeëindiging en genetische manipulatie). Dit alles gebeurt in een samenleving, die - zie de kritiek van de “Frankfurter Schule” in de voorbije jaren '60 en '70, en de “grenzen aan de groei”-discussie van de jaren '70 en '80 - haar binnenwerelds geloof in de rationaliteit en superioriteit van haar maatschappijmodel verloren heeft en die dus opnieuw ontvankelijker wordt voor religieuze kwesties en stromingen (zie de inleiding in Vattimo, 1998:10-15). Laten we duidelijk zijn: deze nieuwe openheid voor het spirituele betekent allermindst een onmiddellijke terugkeer naar de grote kerken. Maar ze illustreert wel degelijk hoe de belangstelling voor religie en spirituele kwesties vanuit de diepten en de dynamiek zelf van de moderne samenleving weer opdoemt.

5. SECULARISATIE

In de secularisatietheorie wordt moderniteit exclusief geassocieerd met een seculariserende dynamiek. In een synthese-artikel stellen Wallis en Bruce het als volgt: “The secularization thesis ... asserts that the social significance of religion diminishes in response to the operation of three salient features of modernization ..., namely (1) social differentiation, (2) societalization, and (3) rationalization.” (Wallis & Bruce, 1992:8-9). De grote religies uit het verleden worden hier voorgesteld als het slachtoffer van een moderniserende samenleving, waaraan zij part noch deel hebben.

Anders dan de gangbare secularisatietheorieën benadrukken wij de permanente verandering en vernieuwing van religies in de moderniteit. In de moderni-

teit vindt, via uiteenlopende strategieën, voortdurend religieuze productie plaats: nieuwe religieuze vormen worden uitgeprobeerd en oude vormen worden betrokken op nieuwe omstandigheden. De moderniteit is, zoals vroegere maatschappijvormen, “religiöös” te noemen (Hervieu-Léger, 1999, spreekt in dezelfde zin van “une modernité religieuse”). Dat betekent echter niet dat vanuit onze visie secularisatieprocessen per definitie uitgesloten zouden zijn. Weliswaar worden voortdurend nieuwe religieuze strategieën uitgeprobeerd - en dus “nieuwe” religie gegenereerd - maar dit impliceert geenszins dat deze nieuwe strategieën ook steeds succes hebben of zelfs maar evenveel succes hebben als vroegere strategieën in hun tijd. De conclusie is veeleer dat religieuze modernisering en secularisatie elkaar geenszins uitsluiten. Secularisatie is zonder meer mogelijk. Alleen volgt secularisatie niet meer a priori uit het theoretisch kader. We lichten deze stelling, die neerkomt op een historisering van het secularisatiefenomeen, toe voor het macro- en het micro-niveau (Hellemans, 1998).

Secularisatie op macro-niveau wordt gewoonlijk geduid als het onttrekken van belangrijke maatschappelijke domeinen aan het gezag van de kerk. Politiek, economie, wetenschap, kunst, tot vrijetijdsbesteding toe, hebben zich in de moderniteit weten te onttrekken aan kerkelijke bevoogding, en de grote kerken hebben zich nolens volens moeten neerleggen bij dit machtsverlies. Maatschappelijke differentiatie wordt op die manier uitsluitend beschouwd als een manifestatie van secularisatie (zie het citaat van Wallis & Bruce). Juist deze identificatie is volgens ons niet terecht. Want ook het omgekeerde is gebeurd. Religies werden niet enkel getroffen door differentiatieprocessen. Ze hebben ze door de geschiedenis heen vaak zelf actief bevorderd en slaagden er aldus in hun presentie in de maatschappij te versterken. Zo is het in de eerste plaats te danken aan de historisch zeer vroegtijdige uitdifferentiatie van de wereldreligies als aparte religieuze gemeenschappen dat zij in enkele agrarische civilisaties - waaronder de westerse Middeleeuwen - zo'n vooraanstaande rol wisten te spelen (Luhmann, 1989). Ook in de moderniteit is maatschappelijke differentiatie van “de kerk” deels een resultaat van succesvol beleid - zie de hoger vermelde “religisering” van het ultramontaanse katholicisme en de ver doorgevoerde verzuiling in Nederland. Die verdere uitdifferentiatie van religies in de moderniteit zorgde in eerste instantie voor een herpositionering van deze religies, dat wil zeggen van “de-kerk-als-organisme”. Deze kon en kan samengaan met een terugval in maatschappelijke positie en macht van georganiseerde religie, “de-kerk-als-instituut”. Maar het kon en kan ook anders uitpakken. De scherpere-structurele differentiatie - onder andere de scheiding van kerk en staat - maakte religies na 1800 onafhankelijker van externe invloeden. Gecombineerd met sterkere religieuze organisatievorming konden religies hun aanhang veel diepgaander beïnvloeden dan voorheen, en met nieuwe mogelijkheden om vanuit het religieuze domein op de andere

domeinen haar invloed te doen gelden. Katholieke en protestantse verzuiling, en meer algemeen religieuze subcultuurvorming, staan voor die processen (Hellemans, 1990). De fundamentalistische bewegingen van vandaag dienen ons inziens op dezelfde wijze geïnterpreteerd te worden.

Slotom is dat differentiatie eerst en vooral leidt tot een herpositionering van religie in de moderniteit. Het staat nog nader te bezien of die herpositionering al dan niet samengaat met een eenduidige terugval in maatschappelijke status en politieke macht. In Europa is dit sinds de jaren '60 van de twintigste eeuw weliswaar zo gebeurd, maar dit rechtvaardigt nog niet dat deze specifieke periode in één bepaalde regio van de wereld gegeneraliseerd wordt tot de moderniteit sinds 1800.

Op microniveau stelt de secularisatiethese dat de aanhang van de georganiseerde religies vermindert met het voortschrijden van de modernisering. De empirische gegevens, die zulks zouden moeten ondersteunen, zijn echter veel minder duidelijk dan men tot voor enkele jaren aannam. Europa volgt inderdaad, in de twintigste eeuw, een dalende trend (Jagodzinsky & Dobbelaere, 1995; Davie, 1999). In de Verenigde Staten van Amerika, toch de leidende natie van het Westen, is deze achteruitgang evenwel niet, of tenminste niet helder, terug te vinden. Daar zijn de kerkbezoekcijfers sinds decennia stabiel (Greeley, 1989) en zijn de kerklidmaatschappen sinds de jaren rond 1770 gestegen (Finke & Stark, 1992). Ook in de niet-westerse wereld lijkt onduidelijkheid troef. Uit de islamitische wereld bereiken ons vooral berichten over toename van georganiseerde religiositeit. Uit Japan en de boeddhistische Oost-Aziatische landen hoort men echter weer dat de secularisatie er voortschrijdt. Een blik terug in de geschiedenis van Europa zorgt eveneens voor scepsis aangaande een rechtlijnige secularisatiethese. De gangbare secularisatiethese baseerde zich immers vooral op cijfers uit de twintigste eeuw. Recent historisch onderzoek toont echter aan dat de initiele modernisering van voor 1900 niet gepaard ging met ontkerkelijking, maar integendeel met minstens kwantitatieve stabilisatie en met kwalitatieve intensivering (Brown, 1992). Iets wat ons, gegeven de actuele trends in de islamitische landen en India, niet hoeft te verwonderen. Strikt genomen is de Europese ontkerkelijking dus een twintigste-eeuws verschijnsel. De vraag wordt dan welke van beide ontwikkelingen - de ontkerkelijking in Europa in de twintigste eeuw dan wel de blijvende kerkelijkheid in de Verenigde Staten - model staan voor de evolutie van georganiseerde religie in de toekomst. Op dit moment lijkt de uitkomst eerder open te zijn.

Als slotom kunnen we vasthouden dat secularisatie in de moderniteit zeker een historische mogelijkheid is - zie Europa - doch zeker niet niet voorgesteld mag worden als het onvermijdelijk gevolg van de moderniteit. Dat rijmt ons inziens met onze these van een voortdurende modernisering van religie.

6. VAN MONOPOLIEKERK NAAR RELIGIEUS VELD

De oude visie denkt in termen van tegenstellingen. Haar vertrekpunt, de basale antithese tussen voormoderne religie en seculiere moderniteit, duikt telkens weer op in de vorm van allerhande confrontaties en opposities. Wij noemen er hier drie.

Ten eerste wordt het optreden van de grote religies in de moderniteit stevast gekoppeld aan defensieve motieven. Ons lijkt het uiterst onwaarschijnlijk dat een complexe zaak als de evolutie van een wereldreligie kan teruggebracht worden tot één bepaald, negatief motief. Motieven vormen sowieso slechts beperkte vertrekpunten om hele maatschappelijke ontwikkelingen en processen, zoals economische crises of de evolutie van de welvaartsstaat of van politieke partijen, en evenzo ook van georganiseerde religies te verklaren. De neiging tot te veel zwart-witdenken is, ten tweede, terug te vinden in de abstracte tegenstelling die geconstrueerd werd tussen een voormoderne, op religie gebaseerde samenleving en een seculiere moderniteit. Echter, evenmin als de moderniteit louter rationeel of seculier is, mag men zich voormoderne samenlevingen voorstellen als onder het totale gezag van kerken, zoals al te vaak wordt gesuggereerd. De christelijke kerk was nog niet op moderne wijze georganiseerd en gecentraliseerd. Onze "ge-religieerde" vanzelfsprekendheden waren bij lange na niet de hare, getuige de volgens onze normen weinig "religieuze" gedragingen van vele kerkelijke voorlieden (zie bijvoorbeeld de voor ons beseft anachronistisch geworden schandaal-kronieken van onder anderen de pausen). Over de relatie tussen georganiseerde religie en agrarische, voor-moderne respectievelijk moderne samenlevingen dient genuanceerder te worden gedacht. Ten derde vindt men het antithetische denken terug in de oppositie die gemaakt wordt tussen georganiseerde kerken en "onzichtbare religie". Hoewel Luckmann, de uitvinder - of was het zijn uitgever? - van de term "onzichtbare religie", subtieler is (Luckmann, 1967), stelt men het met die term vaak zo voor alsof de grote kerken en hun publieke presentie plaats zouden maken voor een louter geprivatiseerde en daardoor niet meer zichtbare religie van erop los syncretiserende personen. Alsof kerken, in zulke nieuwe maatschappelijke en religieuze contexten, niet meer zouden kunnen overleven noch verder een publieke rol zouden kunnen spelen (Casanova, 1994).

Tegenover deze visie die zich fixeert op tegenstellingen - die, het zij toegegeven, ook plausibel was gelet op de maatschappelijke ontwikkelingen tot voor een aantal jaren - stellen wij een benadering die vertrekt van de verbinding, van de complexe wisselwerking tussen religie en moderniteit. De tegenstellingen worden dan niet meer absoluut gesteld, maar worden gerelativeerd tot verschil-

len en spanningsvelden, met oog en ruimte voor de vele historische variaties. Hiervoor werd, aan de hand van de religieuze modernisering van het katholicisme na 1850 en de religieuze dimensie van ogenschijnlijk seculiere activiteiten en organisaties, al gedemonstreerd hoe met de nieuwe benadering steriele opposities omgezet kunnen worden in dynamische spanningen. We voegen er hier nog één voorbeeld aan toe. De derde oppositie, deze tussen (onzichtbare) religie en kerk, dient in feite gezien te worden als de historische uitkristallisering van een complex en turbulent religieus veld, waarin de kerken zich sinds enkele decennia dienen te bewegen (zie ook Hellemans, 1999).

Het beginpunt van een heroverweging van de tot dusverre gangbare secularisatietheorie ligt bij een kritische herziening van de eeuwenlange identificatie in het Westen van religie en kerk. Een opvallende bijzonderheid van het christendom is immers de bijzonder sterke positie die de kerk als religieuze organisatievorm inneemt. In andere wereldgodsdiensten ligt dit heel anders: er zijn wel schriftgeleerden, rituele voorgangers en priesters, kloosterlingen, geestelijke leiders die allen bovenlokale contacten onderhouden en een vooraanstaande positie in de betreffende religies bekleden. Maar nergens zijn deze rollen en deze contacten opgenomen en verdicht in een overkoepelende, hiërarchisch gestructureerde, formele organisatie. De niet-christelijke wereldreligies kennen wel organisaties in hun schoot (bijvoorbeeld kloosters, broederschappen), maar zijn zelf niet als organisatie gestructureerd. Het christendom heeft naar het voorbeeld van de laat-Romeinse staat wel zo'n religieuze institutie opgebouwd. Toen deze kerk vanaf de vierde eeuw eenmaal een monopoliepositie had verworven, die zij ook bij de overgang naar de Middeleeuwen wist te vrijwaren, werd de geschiedenis van de religie in het Westen tot (christelijke) kerkgeschiedenis. Voor zover religie afweek van deze kerk, werd het in negatieve termen omschreven: het betrof dan heidendom, ketterij of - minder erg - bijgeloof. Deze identificatie van religie en kerk bleef ook na de Hervorming, en de opsplitsing van het westerse christendom in meerdere christelijke kerken, bestaan.

In de jaren na 1960 was dat echter, als gevolg van de secularisatie en de opkomst van allerhande weinig geïnstitutionaliseerde religieuze stromingen en van een diffuse religiositeit, niet meer mogelijk. In plaats van echter kerk tegenover onzichtbare religie te plaatsen, lijkt het ons meer adequaat kerk te beschouwen als één structureringsvorm van religie. Kerkelijke vormgeving wordt dan gezien als een weliswaar krachtige, maar ook wel veeleisende vorm van religieuze structurering in een religieus veld, waarin ook heel andere, meer gefragmenteerde verdichtingsvormen mogelijk zijn: optreden van leermeesters, publicatie van "heilige" boeken, aantrekkingskracht van autonome bedevaartcentra, en zo meer. De evolutie na 1960 in het Westen kan dan niet beschreven worden als de ontbinding van kerken ten voordele van een "onzichtbare religie", maar

wel als de overgang van een door enkele grote kerken gedomineerd veld naar een turbulent religieus veld.

Door de verdere individualisering staan moderne mensen gedistantieerder ten opzichte van het religieuze aanbod en wordt de eis tot verdieping - en dus assemblage - van een individuele, "authentieke" religieuze optie dwingender (vgl. Berger's *"The Heretical Imperative"*, 1979). Waar zowel organisatievorming als massamediale verspreiding van een boodschap in de hedendaagse moderniteit zeer vergemakkelijkt zijn, neemt tevens het aantal kerken en religieuze stromingen snel toe. Naast georganiseerde kerken ligt de toekomst daarbij open voor minder veeleisende religieuze modi, met inbegrip van snel opduikende en weer verdwijnende modes. Als voorbeeld kan het megasucces van James Redfield uit 1993 dienen. In hoog tempo en op wereldschaal groeide rond dit boek een hele beweging van volgelingen en studiegroepen, die een beroep kan doen op werkboeken, meditatiecassettes en een nieuwsbrief (Roos, 1998). Een nieuwe religie was geboren, die echter enkele jaren later alweer aan het verbleken is. We zijn ver verwijderd van de enkele grote kerken, die tot 1960 in Europa vast in het zadel zaten, met enkele kleine radicale groepjes, sekten genoemd, aan de rand. De hele tegenstelling tussen kerken en sekten - tot voor kort een belangrijk godsdienstsociologisch ordeningsschema - is eveneens door de feiten ingehaald. In de plaats daarvan is een zeer gediversifieerd religieus veld gekomen, waarin de vele kerken en allerhande religieuze bewegingen en "ondernemers" enerzijds en de zoekende en wispelturige individuen anderzijds zorgen voor voortdurende bewegingen en turbulentie. Religie is een turbulent veld geworden.

De kerken, en zeker niet de grote kerken, staan daarmee geenszins op het punt te verdwijnen. Vanuit het onderscheid tussen het brede religieuze veld en kerken als organisaties in dit veld stelt zich echter wel op een nieuwe wijze de vraag naar de kansen voor de grote kerken in deze zich uitkristalliserende, turbulente religieuze markt met nomadiserende religieuze vragers. Geen kerk mag zich onkwetsbaar wanen. Maar zij hebben zeker een goede kans om zich in het centrum van dit religieuze veld te handhaven indien zij zich op de nieuwe situatie instellen, en in het bijzonder wanneer ze de verleiding van het sektemodel ("klein maar fijn") weten te vermijden.

7. BESLUIT

In het onderzoeksprogramma "religie en moderniteit" wordt religie niet als vreemde, voormoderne eend in de moderne bijt benaderd, maar als een integraal product en uiting van de moderniteit. Deze omkering van het perspectief heeft, zoals ook nog uit de rest van het boek moge blijken, tal van consequenties. Enkele ervan hebben we, bij wijze van illustratie, in dit artikel aangeduid. Een samenvatting daarvan in vier punten:

- De historische ontwikkeling van de grote christelijke kerken in het Westen na 1800 - zie de casus van het ultramontaanse massakatholicisme en die van de verzuiling - wordt niet als defensieve reactie, maar omgekeerd als religieuze modernisering beschreven. Zij laat zien hoezeer de kerken na 1800 gebruik maakten van de mogelijkheden die de moderne samenleving bood en biedt om hun boodschap en hun instituut gestalte te geven.

- De opkomst van religieuze en spirituele kwesties in ogenschijnlijk hoogst seculiere contexten, zoals maatschappelijke organisaties, beroepsorganisaties en zelfs commerciële bedrijven, toont aan dat religie ook buiten haar geregeligiseerde kerndomein (de geïnstitutionaliseerde kerken) voluit een plaats heeft binnen de moderniteit.

- De secularisatie, die in de antithetische visie beschouwd wordt als onvermijdelijk en dan ook in apocalyptische termen geschilderd wordt, blijft in onze visie als historische mogelijkheid weliswaar bestaan, maar het secularisatiethema wordt wel gerelativeerd. Naast secularisatie zijn vitaliseringsprocessen even goed mogelijk. Bovendien gaat de aandacht in onze benadering meer naar de herpositionering en naar de transformaties van (georganiseerde) religie in de moderniteit dan naar de loutere neergang van religie als zodanig.

- Zoals politiek meer is dan het samengestelde gebeuren van partijpolitiek, parlementen en regeringen, is religie meer dan de georganiseerde, kerkelijke vorm ervan. Kerken bewegen zich in een breed religieus veld. Met behulp van dit onderscheid kan de evolutie van het christendom in het Westen beschreven worden als de evolutie van een monopolie van een rudimentaire kerk sinds de laat-Romeinse tijd over de gesegmenteerde pluraliteit van meerdere, christelijke kerken na de Reformatie tot het huidige turbulente religieuze veld, waarin de als ledenorganisaties gemoderniseerde kerken zich nu dienen te bewegen en te bevestigen.

Tot slot. We zijn ervan overtuigd dat onze inclusie these zowel de actuele situatie als de historische ontwikkeling van religie in de moderniteit adequater kan vatten dan het tot nu toe gebruikelijke antitheseperspectief volgens hetwelk religie en moderniteit elkaar niet verdragen. Tegelijk beseffen we ook hoezeer onze eigen

benadering voortkomt uit de huidige tijdsgeest. Religie kan immers in bredere kring opnieuw op enige, zij het afstandelijke sympathie rekenen en wordt na de secularisatie en de ontzuiling ook steeds minder beschouwd als antipode van een - nu zelf sterk gerelativeerde - moderniteit. Niettemin blijft elke poging om, vanuit de inspiratie van de tijdgeest, de ontwikkeling van religie wetenschappelijk te doordenken, een hachelijke onderneming. Wie zich aan zo'n onderneming waagt, loopt altijd een gereede kans om te ontsporen bij het opnieuw in beeld brengen van het complexe fenomeen van religie. De auteurs houden zich voor commentaar aanbevolen.